A difícil etnografia de uma tribo em mudança

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA FILHO

Nas condições atuais da maior parte das tribos indígenas da Amazônia brasileira o padrão tradicional de descrição etnográfica está fadado ao fracasso. Os diferentes tópicos (meio físico, habitação, economia, organização social, rituais, mitologia, arte e religião) por meio dos quais o olhar do etnógrafo era preparado para registrar e sistematizar os aspectos relevantes da realidade observada constituem-se em uma rotina que guia o pesquisador atual em direções inteiramente falhas, tornando-o incapaz de oferecer explicações significativas sobre o modo de ser daquelas populações e seu destino histórico. Registrar, minuciosamente, os padrões de habitação, os adornos, a tecnologia, os ritos e crenças era de grande interesse e eficácia quando esses aspectos de sua cultura tornavam aquela população claramente distinta e separada de outros grupos humanos circunvizinhos. Mas não é possível persistir nesse tipo de análise quando o pesquisador tem à sua frente uma população que vive dentro de grandes propriedades rurais em condições similares à do seringueiro, do camponês, do vaqueiro e do peão, cuja força de trabalho está integrada à economia regional, cuja vida social e política está marcada pela submissão aos detentores de certos papéis e posições na sociedade brasileira. Em tais condições, a sua capacidade de reproduzir-se enquanto um tipo organizacional específico está inviabilizada, devendo, necessariamente, passar por determinações mais amplas, pelas ideologias e pelas práticas desenvolvidas por atores sociais e agências de contato. Não se trata mais, então, de apreender esse grupo humano como se fora uma sociedade distinta e autônoma, mas de apreendê-lo dentro de um processo histórico específico de expansão do capitalismo nas áreas rurais periféricas e de articulação e subordinação de suas atividades econô-

micas, políticas e sociais aos interesses e estratégias de outras categorias e classes sociais.

Fazer uma etnografia nessas circunstâncias é algo inteiramente diverso das prescrições mais antigas quanto ao ofício de etnólogo. Em primeiro lugar, a pretensão de manter uma neutralidade face à realidade observada aparece como um suporte extremamente frágil e ingênuo para a objetividade e logo acaba por transformar-se em verdadeiro obstáculo ao conhecimento antropológico. Para poder chegar até àquele grupo, o pesquisador precisa obter permissão por parte daqueles atores e agências de contato que mantêm o grupo em condições de encapsulamento. A sua entrada dentro do grupo estudado se faz, portanto, sempre via algum dos agentes presentes naquela situação histórica, tendendo a partilhar a experiência e a descrever a realidade observada segundo a ótica desses últimos, com os quais o grupo abordado e os demais atores sócios tendem a vê-lo de maneira estável como um elemento associado.

Em segundo lugar, o pesquisador precisa compreender que, muito dificilmente, o grupo étnico estudado constitui uma unidade, possuindo uma homogeneidade de interesses, crenças e projetos políticos. Em geral, as agências de contato atuam no sentido de criar dentro do grupo étnico diferentes facções ou associações, fragmentando a tribo em diferentes segmentos com perspectivas e propostas antagônicas, cada qual com um esquema próprio de sustentação interna e com modalidades precisas de suporte externo. Em tais circunstâncias, a diferenciação interna faz com que qualquer tentativa do pesquisador de se aproximar de uma facção para melhor compreender a sua lógica de atuação mais difícil torne sua aproximação da facção oposta.

Em terceiro lugar, torna-se indispensável que o etnógrafo procure discernir com todo cuidado as afirmações feitas pelos membros dessas facções de suas próprias observações e conclusões sobre tais fatos. A função do pesquisador não é de aferir o grau de verdade de certas alegações feitas pelos membros de facções opostas, a sua função é, justamente, evidenciar tais discursos como partidários e unilaterais, procurando articulá-los com os interesses e ideologias divergentes que os determinam e explicam. É preciso resistir à tentação de se portar como um árbitro pretensamente objetivo que, estando fora do conflito, pode dizer que tem razão em cada questão, passando, ao contrário, a suspeitar que suas próprias observações e juízos podem estar condicionados por preferências faccionais inconscientes, ou mesmo simplesmente, atribuídas por certas parcelas do grupo social estudado.

Tais colocações permitem enquadrar o livro de Ari Pedro Oro, intitulado *Tükúna: Vida ou Morte*. O texto possui o grande mérito de ter-se procurado afastar dos padrões consagrados de uma monografia, percebendo a insuficiência de uma postura tradicional para o estudo de um grupo como os Tükuna, que passa por um processo de mudança acelerada e, em grande parte, por ele próprio aceita e conduzida. Assim na composição das partes do trabalho, o autor evita incorporar o mito de um ponto originário, de uma situação pré-contato onde o grupo viveria em equilíbrio com o meio ambiente e os outros grupos vizinhos. Ao invés de transformar a sua etnografia em uma tentativa de reconstrução desse momento (fictício) da história dos Tükuna, o autor descreve esse grupo em sua existência atual, buscando encontrar os costumes e práticas (como o regime do barracão, o movimento salvacionista da Santa Cruz liderado por um branco conhecido como Irmão José, o faccionalismo político e religioso) que constituem os eixos explicativos efetivos de sua vida social organizada de hoje em dia. Assim é que, logo após um capítulo inicial onde fornece dados históricos e demográficos, ele propõe uma descrição de como funciona o regime do "barracão"; no capítulo III, indica algumas das transformações ocorridas na sociedade tribal; por fim, no último capítulo, descreve o surgimento do movimento da Santa Cruz como uma modalidade de messianismo resultante das pesadas condições de dominação em que viveram os Tükuna.

As deficiências do trabalho ficam por conta da não utilização de métodos, técnicas e conceitos que os antropólogos vêm elaborando, desde o final da década de 50 até hoje, no sentido de oferecer outras alternativas, além dos cânones da etnologia tradicional. E, mesmo dos poucos conceitos de que o autor se serve, muito mais poderia ter sido retirado se ele procurasse trabalhar analiticamente as noções de "situação colonial" (Balandier) e "fricção interétnica" (Cardoso de Oliveira).

Ao contrário, a teoria infusa e, efetivamente, operante no trabalho, parece ser a tentativa de apreender o processo de mudança por que passam os Tükuna através de certos pares dicotômicos (tribal x não tribal, comunitário x individual, economia de escambo x economia monetária). O risco de tal empreendimento é que, para possuirem uma capacidade explicativa maior, esses pares tendem a sugerir a existência de uma via única de mudança social, reduzindo, de forma muito esquemática, o conflito existente dentro do grupo, a oposição entre os que querem destribalizar-se e os que pretendem reviver as tradições tribais. Isso polariza e simplifica,

excessivamente, a consideração do processo de mudança sócio-cultural. É necessário, a meu ver, que o pesquisador apreenda como o processo de mudança é encarado e "conteudizado" de modo diferente por cada um de seus segmentos, existindo diferentes alternativas e projetos de mudança aí presentes que precisam ser pensados em sua especificidade.

O autor percebe a existência de uma forte diferenciação entre os Tükuna, descrevendo-a em termos de uma oposição entre "Tükúna Católicos" e "Tükúna da Santa Cruz" (p. 48). Para facilitar o contraste entre as formas econômicas atualizadas pelas duas facções, procuro no quadro abaixo, reunir os aspectos dispersos por meio dos quais o autor procura caracterizá-las. Um dos pontos principais de diferença é que, segundo Oro, "Os Tükúna Católicos participam ativamente do *'modus vivendi'* da sociedade nacional (...) porquanto transacionam o excedente de produção, além do consumo familiar, nos centros consumidores regionais" (p. 48). Em função disso, a forma de reciprocidade que os caracteriza é a "reciprocidade equilibrada", conceituada por Service como aquela que "implica uma troca direta e explícita", diferindo bastante dos padrões tradicionais da tribo, que se direcionam no sentido de uma "reciprocidade generalizada" (p. 48). Os Tükuna de Santa Cruz, por outro lado, se caracterizariam por haver reativado o antigo costume de "ajuri" e a organização de "roças comunitárias" (p. 50). Mais adiante, o autor, apoiando-se em recenseamento econômico realizado por uma equipe do IBGE na localidade de Belém do Solimões, observa que é reduzida a produtividade dos Tükuna da Santa Cruz (cada família produziria 20 a 25 paneiros anuais de farinha, enquanto os Tükuna Católicos produziriam em torno de 80 a 100 paneiros anuais), configurando-se, então, uma verdadeira situação de "escassez alimentar" (pp. 53-4).

Tükuna da Santa Cruz	*Tükuna Católicos*
• menor inserção na economia regional	• maior inserção na economia regional
• produção menor	• produção maior
• produção primordialmente visando o auto-consumo	• produção destinada parcialmente à comercialização
• formas cooperativas de trabalho agrícola	• trabalho individual
• roças comunitárias	• roças individuais

Baseando-se no estabelecimento de tais diferenças, o autor conclui que os Tükuna da Santa Cruz estariam retomando os antigos costumes do "comunitarismo tribal" (p. 50) e criando uma "nova forma de identificação étnica (...) segundo a qual só é verdareiramente Tükuna quem pertence ao Movimento da Santa Cruz" (p. 113). Enquanto os Tükuna da Santa Cruz estariam, de alguma forma, reforçando a sua identidade tribal, os Tükuna Católicos estariam em um processo de esvaziamento de sua identidade étnica, não mais se considerando como índios e habitando uma outra parte da localidade de Belém do Solimões juntamente com os civilizados (p. 113).

Embora tais considerações incidam sobre pontos de bastante interesse e representem uma tentativa de visão sintética da condição atual dos Tükuna, parece-me, por várias razões, extremamente difícil sustentá-la. Em primeiro lugar, creio que na base dessa análise existe uma falha etnográfica que tem amplas repercussões sobre as sistematizações e interpretações propostas pelo autor. A unidade de produção agrícola dos Tükuna e de várias outras tribos da região era e é constituída por roças de famílias individuais, não por "pequenas roças comunitárias" como acredita Oro (p. 42). Nimuendaju observou que, em caso de divórcio, a roça aberta pelo marido e plantada e cuidada pela mulher, pertence a mulher (Nimuendaju 1952, p. 96); contudo, em uma família, normalmente organizada, todos os seus membros se beneficiam de seus produtos (Nimuendaju 1952, p. 64). Ao invés de recorrer às observações cuidadosas de Nimuendaju, que viveu entre os Tükuna por períodos que somam quase um ano e aprendeu a língua nativa e cujas observações são, inclusive, compatíveis com outros registros etnográficos de tribos da região, Oro (p. 42) prefere apoiar a sua análise na interpretação (influenciada por suas concepções sobre a sociedade tribal) de fragmentos de história oral recolhidos de um "civilizado" (Euzébio Tenezor, um de seus informantes principais) e de "velhos Tükuna".

Mas o erro não se dá, apenas, com referência ao passado. Na medida em que Oro acha que os Tükuna da Santa Cruz estão retomando padrões comunitários da tradição tribal, a sua própria observação da vida econômica dos Tükuna de Belém do Solimões é, igualmente, falseada. Assim é que Oro pretende que as unidades de produção fundamentais para os 1500 indígenas de Belém do Solimões (dos quais 82,58% pertencem à Irmandade da Santa Cruz (Oliveira Filho 1977, p. 130) sejam duas roças comunitárias, complementadas tão somente pelo fato de que "algumas (!) famílias

indígenas possuiam também pequenas roças para consumo próprio e eventualmente para comerciar" (Oro 1978, p. 50). Parece-me que a ordem de importância foi invertida: trabalhar na própria roça é que constitui a atividade fundamental, participar da roça comunitária é uma atividade acessória — e não poderia deixar de ser assim, uma vez que, usualmente, a produção da roça comunitária é baixa e irregular (comparada com as roças individuais) e que a distribuição da produção é sempre objeto de intensas disputas e de ampla manipulação por parte dos líderes de facção e de seus partidários mais próximos.[1]

O que leva Oro a interpertar erradamente as referências ao passado e descrever de maneira inexata a realidade presente são as suas próprias concepções sobre o que seja uma sociedade tribal, alimentadas por uma confusão entre formas de cooperação no trabalho, formas de propriedade e formas de distribuição. Do fato de que existe cooperação de membros de diferentes unidades produtivas em certas etapas do trabalho agrícola, bem como de que certos itens alimentares que não fazem falta ao consumo da família possam ser doados a pessoas de fora do grupo doméstico (certas categorias de parentes, vizinhos, etc.), não é, de maneira alguma, lógico deduzir a existência de uma apropriação coletiva da produção. Em um primeiro momento o autor identifica essa "prática de mútuo auxílio" com o "comunismo primitivo" (p. 43); em seguida, apoiando-se em Beals & Hoijer, observa que se trata de um termo inapropriado porque vincula, erroneamente, as economias de subsistência com uma teoria política surgida após a revolução industrial (p. 44); mais adiante, o autor encontra uma expressão que reputa mais satisfatória — "comunitarismo tribal" (p. 50) — em termos da qual pauta a sua análise. Sem entrar na discusão de um dos conceitos mais caducos que o evolucionismo já produziu, eu chamo a atenção para a absoluta falta de ressonância de tais concepções com a literatura etnológica existente sobre os Tükuna. Assim é que Nimuendaju declara enfaticamente: "Uma casa é propriedade da pessoa que a construíu ou ordenou sua construção — que é usualmente o chefe da família — o qual pode abandoná-la, vendê-la ou dá-la contra os protestos de todos os outros membros da família. As roças pertencem não ao homem que fez a derrubada das árvores, mas à

---

[1] Caso a subsistência de cada família dependesse exclusiva e primordialmente das roças comunitárias, não seria possível que, como afirma Oro (p. 50), Pedro Severiano, capitão da Santa Cruz, nunca tivesse prestado conta dos bens produzidos aos demais membros da Irmandade e que esses nunca tivessem solicitado qualquer esclarecimento.

mulher que plantou e capinou (...) Em geral cada pessoa, até mesmo uma criança, é o proprietário de qualquer coisa que ele próprio fez ou que foi feita para ele" (Nimuendaju 1952, p. 64).

Uma segunda dificuldade para sustentação da análise de Oro é o uso que o autor faz dos dados fornecidos pela equipe do IBGE. De início, cabe esclarecer que os dados quantitativos fornecidos por aqueles pesquisadores referem-se, apenas, à produção principal, que é a de farinha de mandioca, não à produção agrícola total da família — o que torna absurdo inferir, como o faz Oro (p. 54), a existência de uma "escassez alimentar da família Tükuna da Santa Cruz".[2] O que autoriza tal conclusão é a incorporação direta pelo etnógrafo da "explicação" carregada de preconceitos presentes no discurso dos pesquisadores do IBGE:[3] "Os Tükuna da Santa Cruz rezam muito não tendo quase mais tempo para trabalhar. Até na roça rezam. Com isso a produção deles está caindo sempre mais. (...) Como eles produzem tão pouco também não podem vender. Aliás, acredito que não dê nem para o consumo familiar. Não tendo para vender não podem comprar roupas ou utensílios domésticos. Se continuarem assim logo irão passar fome. Poderá daí haver saqueamentos e mortes. Eles irão morrer de fome se continuarem assim". (pp. 53-4). O que o autor deveria perceber é que, aí, se trata de simples alegações, peças de um discurso faccional, que nada provam até que se faça uma verdadeira etnografia econômica das famílias Tükuna Católicas e da Santa Cruz. Certamente, no plano das alegações, os Tükuna da Santa Cruz responderiam a tais argumentos que antes de sua conversão gastavam muito mais tempo e dinheiro em festas, brigas e bebedeiras.

Um terceiro fator que torna a análise de Oro insustentável é a sua visão simplista do que seja identidade étnica, parecendo desconhecer que a apreensão do seu conteúdo deve ser situacional e está sujeita a diferentes processos de manipulação social. No contexto da luta faccional, é possível que os Tükuna da Santa Cruz, por contraposição aos Católicos (civilizados ou Tükuna), afirmem

---

[2] Mesmo que os dados sejam corretos, quanto à mais elevada produção de farinha por parte das famílias Tükuna Católicas, é claro que se trata de duas estratégias econômicas distintas, uma maximizando uma produção diversificada para o próprio consumo familiar, outra concentrando-se na produção de um alimento básico cujo excedente é mais facilmente comercializado.

[3] De acordo com informações do próprio Oro (p. 53) "dois senhores de São Paulo de Olivença", muito provavelmente partilhando a visão da Prelazia a respeito do Movimento da Santa Cruz.

que "só é Tükuna quem é da Santa Cruz". Trata-se, porém, da situação de Belém do Solimões. Em Umariaçu, localidade que, desde a década de 40 se constituíu em reserva indígena, a facção da Santa Cruz e os Católicos envolvem-se em mútuas acusações, ambos, no entanto, reconhecendo-se enquanto Tükuna. Tradicionalmente o que define a identidade de Tükuna é o fato de o indivíduo ser filho de pai Tükuna (Cardoso de Oliveira 1964, pp. 84-5), resultando, daí, o seu nome individual e determinadas restrições às suas escolhas matrimoniais. Em outros contextos, porém, pode ser reconhecido como Tükuna o filho de mãe Tükuna que — devido às normas da FUNAI, que o enquadra como mestiço e permite que ele viva na reserva — more junto com os Tükuna, fale a sua língua e contraia casamento dentro do grupo. Em outras situações, ainda, para resguardar-se de visitantes (Tükuna peruanos) considerados importunos os Tükuna de Umariaçu podem frisar sua condição de "brasileiros" e afirmar que a reserva é só para os Tükuna brasileiros, que Tükuna peruano é outra coisa muito diferente (Oliveira Filho 1977, p. 301).

Em conseqüência dessa forma de lidar com as identidades sociais, e por refletir em termos de uma única experiência (Belém do Solimões), o autor propõe uma interpretação do Movimento da Santa Cruz que não me parece correta. Seguindo a linha de análise proposta por Mauricio Vinhas de Queiroz (1963) para os anteriores surtos messiânicos ocorridos nos Tükuna, Oro irá concluir, atribuindo ao Movimento uma "característica indispensável aos movimentos messiânicos dos povos primitivos": em primeiro lugar, ele identifica o movimento com a retomada de certas tradições tribais, como se fosse uma forma de resistência cultural onde "a salvação (...) nada tem a ver com a salvação cristã"; [4] em segundo lugar, ele acha que o movimento, ao falar em um cataclisma em que ocorrerá a "destruição dos brancos", expressa, claramente, "o repúdio da sociedade tribal à maneira como se processa a integração indígena à sociedade nacional" (p. 107).

[4] Essa crença em conteúdos tradicionais do Movimento é tão forte no autor que uma das causas que ele aponta para explicar a grande concentração dos Tükuna em Belém do Solimões é a sua proximidade da terra em que viviam alguns de seus principais heróis culturais (Oro, 1978:22). Isso de fato não explica nada, pois a terra de Dyoi fica no igararé São Jerônimo (cujo acesso se faz pela localidade de Vendaval, que possue uma população indígena bem menor que Belém) e além do mais, não a beira rio, como ocorre com Belém e Vendaval, mas muito para o interior.

Vários fatores permitem ver essas colocações como altamente problemáticas, não refletindo, de modo adequado, a especificidade do Movimento da Santa Cruz, face aos messianismos anteriores. É difícil concordar com a afirmação de que o "ajuri" e as "roças comunitárias" sejam práticas do "comunitarismo tribal" que estejam sendo reativadas pelo Movimento da Santa Cruz. Nimuendaju (1952, p. 54) já manifestava dúvida quanto ao fato de que o "ajuri" fosse uma instituição originalmente Tükuna. Isso é reforçado pelas informações sobre a prática do "ajuri" por outras tribos em certas áreas da Amazônia, como o rio Negro (Galvão 1979, pp. 156-8). Ademais o costume de cooperação no trabalho não foi abandonado pela grande maioria dos Tükuna. Quanto à criação de "roças comunitárias", correspondem, fundamentalmente, a uma exigência do estatuto da Irmandade (ponto 26), devendo, portanto, ser vista dentro de uma ideologia religiosa montada por um civilizado e que sustenta valores de um cristianismo tradicional, como a fraternidade, o trabalho, a vida familiar. O próprio autor, em um trabalho posterior, reformula, parcialmente, seu ponto de vista sobre a não existência de conteúdos cristãos na crença dos Tükuna da Santa Cruz sobre a salvação, muito embora não modifique suas afirmações sobre o ajuri e as roças comunitárias. Assim é que ele pondera que "neste momento em que se desenvolve entre os Tükuna um movimento messiânico de grandes proporções, todos são unânimes em afirmar que Irmão José — o messias esperado — foi enviado pelo Deus dos cristãos para os salvar. Neste particular, o nome de dyoi não é mais pronunciado" (1979, p. 31).

No que concerne à segunda ordem de argumentos, é preciso levar em conta, inicialmente, que o movimento da Santa Cruz é um fenômeno social e religioso que se estende bem além das comunidades Tükuna. Boa parte das Irmandades da Santa Cruz não abrange população Tükuna, sendo seus seguidores constituídos pelos ribeirinhos (brancos) que ocupam várias localidades de "civilizados" dentro da área Tükuna (como Niterói, Correnteza, Camisa Preta, Nova Olinda, etc.). Várias Irmandades se distribuem, igualmente, por áreas onde habita um escasso contingente de Tükuna, como é o caso do médio e alto curso do rio Içá, ou mesmo áreas por eles desabitadas, como ocorre com o rio Javarí, o rio Jutaí e o trecho do Solimões entre a boca oriental do Auati Paranã e a cidade de Tefé. Em decorrência disso, é necessário perceber que a nova identidade social trazida pelo movimento não obedece a uma clivagem étnica

(opor Tükuna e não Tükuna), abrangendo tanto determinados "civilizados" como certos segmentos da tribo Tükuna (distinguindo, de um lado, aqueles que acreditam na "salvação" de que fala o Irmão José e que se subordinam a um certo código de conduta moral, social e econômica e, de outro lado, os que não aceitam tais preceitos). Nesse contexto, portanto, fica sem sentido falar de "destruição do branco" e de "salvação dos Tükuna", cabendo entender quais são os brancos e os índios que se salvam e porquê.

Para finalizar, retomo as considerações feitas ao início sobre as dificuldades de se fazer etnografia em um grupo indígena diretamente subordinada a certos atores sociais e a certas agências de contato, atravessando um processo de profundas mudanças sócio-culturais e tendo sua unidade comprometida pela existência de acirradas divisões faccionais. Sem modificar os padrões tradicionais de como fazer trabalho de campo, o pesquisador pode ter a sua própria percepção do grupo inteiramente envolvida por uma das facções em luta ou por alguma agência de contato que atue junto à tribo. É o que, a meu ver, ocorre com o autor. Ao descrever suas condições de campo, tal condicionamento já aparece de modo explícito: "Em Belém do Solimões, hospedamo-nos durante boa parte do tempo de nossa permanência na residência de Frei Arsênio Sampalmieri. No contato com os indígenas participamos ativamente de suas atividades sociais e religiosas" (1978, p. 10).

Em Belém, é muito alto o grau de hostilidade e agressividade presente no relacionamento cotidiano dos "católicos" com os adeptos da Santa Cruz, ocupando cada uma dessas facções diferentes áreas da localidade, possuindo líderes diversos e antagônicos, igrejas para seus cultos, portos próprios para atracar seus barcos e canoas, escolas separadas para seus filhos. O padre é o verdadeiro líder da facção católica, mantendo várias outras esferas de ação além da religiosa (econômica, política, educacional, médica, recreativa), sendo Raimundo Salustiniano, o chefe dos Tükuna "católicos", uma figura secundária e subserviente, caracterizada pelos demais como "o capitão do padre". Em tal contexto, a descrição que Oro realiza do "capitão" Pedro Severiano, líder dos Tükuna da Santa Cruz, é, no mínimo, bastante parcial. Ele reproduz, diretamente, alguns dos argumentos utilizados pelo padre e pelos católicos, afirmando que Pedro Severiano "abusa da inocência Tükuna", proclama-se, constantemente, como sendo Tükuna quando de fato não o é, "agride com palavras o pároco e os católicos em geral", chegando, até

mesmo, a caracterizar como "inverdades" (!) os casos relatados pelo "capitão" de milagres ocorridos junto à Santa Cruz (1978, p. 58).[5]

Estreitamente associada a esse envolvimento parece haver uma visão unilateral e deformada do momento histórico vivido pelos Tükuna em meados da década de 70. "Ao completarmos a pesquisa de campo, em julho de 1976, o clima era de euforia entre os Tükuna de Belém do Solimões. Naquele mês eles tinham, finalmente, se libertado das garras do patrão. Isto é, sem dúvida, um resultado positivo da presente da Prelazia alí. (...) No entanto outros povoados Tükuna ainda estão sob o domínio dos patrões, certamente padecendo toda sorte de exploração. É o caso, por exemplo, de Vendaval, cujo patrão é Benedito Mafra, e de Santa Rita do Weil, há vários anos em poder da família Müller" (1978, p. 39).

O enfraquecimento da empresa é um processo bastante longo e complexo, no qual intervêm muitos outros fatores, além da atuação do pároco de Belém. Antes mesmo da fixação de Frei Arsênio nessa localidade, já haviam as autoridades federais realizado sindicâncias quanto a prática de castigos corporais aos índios por parte do filho de um dos maiores seringalistas da região e futuro "patrão" do igarapé Belém (Oliveira Filho 1979, p. 8). A característica mais saliente da situação histórica vivida, desde a metade da década de 60, é a perda de poder por parte das elites locais e o crescente papel assumido por organismos federais na região. Principalmente quando, a partir de 1974, a FUNAI começa a se fazer presente de forma mais constante na área Tükuna como um todo (e não apenas na reserva de Umariaçu) e se criou a expectativa de que se constituísse por alí uma reserva indígena, o patrão do igarapé Belém já, por várias vezes, havia ameaçado abandonar sua propriedade, permanecendo fora da região por longos períodos, dedicando-se muito mais à atividade de comércio itinerante ("regatão") e deixando a direção da Irmandade local nas mãos de Pedro Severiano.

---

[5] Em vários momentos, o autor utiliza-se das alegações dos "católicos" e do padre como se fossem explicações suficientes, seja implicitamente tomando-as como exatas ou explicitamente concordando com elas. Exemplifica o primeiro tipo a declaração do "capitão católico" de Belém de que não se interessava muito pelo cargo de "capitão" porque, à diferença do "capitão" de Umariaçu, não recebia pagamento da FUNAI (1978, p. 60) — fato que, absolutamente, não ocorria em Umariaçu na época. Exemplifica o segundo tipo a concordância com as alegações do padre de que, no âmbito da educação, não praticava qualquer ingerência religiosa ou faccional (p. 67) — o que, no máximo, pode corresponder a uma declaração de intenções, não à forma como os Tükuna viam a sua atuação e, portanto, como essa, tinha definida sua existência social.

O clima de euforia entre os Tükuna, que o autor corretamente detecta, não tem qualquer ligação com a ação da Prelazia, que possivelmente, nunca esteve tão fraca e desprestigiada entre os Tükuna, mas sim, devido à extensão das ações da FUNAI e ao fato de que essa estivesse controlando, crescentemente, o relacionamento entre índios e seringalistas. No final de 1976, foi construído um Posto Indígena na localidade de Vendaval, onde estava sediado um grande contingente de Tükuna submetidos ao mais forte seringalista da área. Com a instalação desse P.I., houve uma substancial modificação nas relações de trabalho e no regime de trocas entre os índios e o "patrão", que não mais conseguia manter o monopólio comercial e a dependência política e econômica dos índios. A derrota do seringalista — que não conseguiu impedir a implantação do Posto Indígena em Vendaval — teve ampla repercussão na área, mostrando o esgotamento da viabilidade histórica daquela forma de sujeição e integração dos Tükuna (Oliveira Filho 1979, pp. 22-27).

Cabe notar, portanto, que, contrariamente à análise do autor, é, justamente, em uma das localidade (Vendaval) em que ele atribui a manutenção do sistema de dominação dos seringalistas, que está ocorrendo o colapso desse sistema. Como compreender, dentro desse quadro, que o autor, inserindo-se na ótica do padre, faça afirmações como as de que "a FUNAI, por exemplo, talvez devido a ações como as de Pedro Severiano e quiçá pela sua própria inoperância, não é bem vista e aceita pelos Tükuna" (1978, p. 58)? E quanto à outra localidade mencionada (Santa Rita), também não cabe tal observação sobre a manutenção do poder tradicional dos seringalistas, uma vez que a maior parte dos Tükuna daquelas redondezas habita em Campo Alegre, fazenda adquirida pela Missão Batista na década de 50, na qual os índios produzem livremente e comerciam com diversos "regatões", sem a ingerência direta de seringalistas (Oliveira Filho 1977, pp. 119-123).

O ponto, porém, em que sua percepção da condição histórica em que vivem os Tükuna parece ser mais deslocada (e, paralelamente, mais "envolvida") é quando o autor pondera que "a descaracterização do barracão, p. ex., em Belém do Solimões, em pouco melhorou a condição econômica dos Tükuna, já que eles se libertaram de uma opressão e entraram noutra. Em certo sentido, Irmão José e os intermediários do Movimento tomaram lugar dos antigos patrões, pois, a atual dependência dos Tükuna ao personagem e aos seus não é menor do que aquela do tempo dos patrões" (1978, p. 110). Mesmo admitindo que houvesse certa diferenciação entre

os Tükuna, em conseqüência dos cargos que ocupam na direção da Irmandade, parece-me profundamente enganoso, em termos econômicos e ideológicos, aproximar essa dominação daquela exercida pelos seringalistas do passado. A meu ver, somente a retórica da Prelazia (pouco atingida pelos ventos renovadores do CIMI) pode pretender equiparar esse tipo de diferenciação social e econômica com o pleno domínio da empresa seringalista, onde existem relações de produção antagônicas (seringalista x seringueiro) marcadas pelo exercício da coerção física e da impiedosa e total exploração econômica do primeiro sobre o segundo.

Ao concluir esta resenha, eu gostaria de destacar mais um ponto positivo do livro de Oro. Apesar do envolvimento com a facção católica e o pároco de Belém, parece-me que o autor atingiu certo grau de compreensão do movimento da Santa Cruz que está além do nível de consciência dos "intelectuais" da facção católica (os padres de Prelazia). Ao tratar a adesão ao Movimento da Santa Cruz como uma nova forma de "identificação tribal" dos Tükuna, Oro está, de certo modo, expressando a importância política do Movimento para a luta dos Tükuna por melhores condições de integração no contexto regional e para a própria preservação dos Tükuna enquanto grupo. Com tal visão, nem mesmo os intelectuais da facção católica concordariam, o que indica que, em certos aspectos, o autor superou as limitações de seu envolvimento. Se os conceitos com que o faz e a metodologia que segue apresentam as deficiências que procurei apontar anteriormente, é importante perceber que a monografia de Oro constitui somente o registro de uma fase de sua pesquisa, contendo hipóteses e sistematizações que tocam em questões relevantes e que podem ser retificadas e desenvolvidas por um trabalho posterior. Isso tem sido feito pelo autor, que já retornou, em outras oportunidades, à área (Oro 1979, p. 47) e em um artigo mais recente (Oro 1979) reúne muitos dados novos sobre o Movimento da Santa Cruz e a vida do Irmão José, reformulando, parcialmente, a sua análise. E, obviamente, é dentro do espírito de contribuir para o desenvolvimento dessa pesquisa em curso e no sentido de uma compreensão mais acurada dos Tükuna que devem ser lidas as reflexões críticas contidas nesta resenha.

BIBLIOGRAFIA

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio e o mundo dos brancos*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1964.

————. *Identidade, etnia e estrutura social*. Livraria Pioneira Editora, São Paulo, 1976.

————. "A possibilidade de uma antropologia da ação entre os Tükuna" in *A sociologia do Brasil Indígena*. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro. 2.ª edição aumentada, 1978.

GALVÃO, Eduardo. "Aculturação indígena no rio Negro" in *Encontro de sociedades. Índios e brancos no Brasil*. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979.

NIMUENDAJU, Curt. *The Tükuna*. Publications in American Archaelogy and Ethnology. University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1952.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Fundação Universidade de Brasília, 1977.

————. "O Projeto Tükuna: Uma experiência de ação indigenista". *Boletim do Museu Nacional* (n.s.) Antropologia, 34. Rio de Janeiro, 1979.

ORO, Ari Pedro. *Tükúna: Vida ou morte*. Universidade de Caxias do Sul/ Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Editora Vozes, Porto Alegre, 1978.

————. "Los indios Tükúna y el movimiento de Santa Cruz". *Estudos Ibero-Americanos* V(1):29-50. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1979.

QUEIROZ, Mauricio Vinhas de. " 'Cargo Cult' na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tükuna". *América Latina* 6 (4):43-61. Rio de Janeiro, 1963.